

A modo de conclusión: interpelaciones, experiencias e identidades eróticas en Río de Janeiro	Título
Figari, Carlos - Autor/a;	Autor(es)
Eróticas de la disidencia en América Latina : Brasil, siglos XVII al XX	En:
Buenos Aires	Lugar
CICCUS CLACSO	Editorial/Editor
2009	Fecha
	Colección
GLTB'S (Colectivo vinculado a gays/lesbianas/trans/bisexuales); Movimientos sociales; Homosexualidad; Identidad sexual; Cuerpo; América Latina; Brasil;	Temas
Capítulo de Libro	Tipo de documento
"http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/coediciones/20160316035436/Cap8.pdf"	URL
Reconocimiento-No Comercial-Sin Derivadas CC BY-NC-ND http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO

<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)

Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)

Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)

www.clacso.edu.ar



Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Latin American Council of Social Sciences



A modo de conclusión: interpelaciones, experiencias e identidades eróticas en Río de Janeiro

1. Significados y otredad

En este último capítulo, intentaré presentar algunos lineamientos teóricos que, permitan comprender, bajo la forma de modelos sustantivos, el funcionamiento de procesos de diferenciación, la conformación de la subjetividad y las posibilidades de re-definiciones semánticas, en relación, siempre, con la constitución de sujetos sexuados, en general, y con lo que he dado en llamar eróticas de la disidencia, en particular.

En este sentido, en el territorio del actual Brasil, establecimos ya en los siglos XVI y XVII, que sodomita, bugre, gentío y otras tantas estigmatizaciones tales como canibalismo, poligamia, adulterio, lujuria, incesto, brujería serían interpelaciones de la distinción fundamental o diferencia matriz: salvaje-civilizado, en la construcción del Nosotros-ellos. Esta formación discursiva/ideológica estaba destinada a sentar las bases de un sistema de reglas y dispositivos, una serie de ilusiones discursivas, efectos metafóricos y desplazamientos de sentidos, que justificaban la conquista sobre las tierras recién descubiertas.

Para entender la significación de esta diferencia que denominamos matriz (salvaje-civilizado), es necesario hacer una reflexión sobre la relación de alteridad y la producción y circulación de formaciones discursivas/ideológicas, herramientas teóricas que permean la totalidad de este trabajo.

La relación de alteridad formulada en los términos *Other-other* —desarrollada en la teoría poscolonial, en especial, por Gayatri Spivack— permite describir la construcción de los subalternos por el discurso colonizador, especificando la dialéctica de autoconstrucción del "Otro" en la medida que produce los "otros" sujetos (*othering*). Tal categoría analítica, tributaria de Lacan, implica una teoría de

la alienación en la que el "otro" siempre es construido por el *grande-autre*, en cuyo mirar el primero se identifica.¹⁸⁴ En esta construcción contradictoria de un sí mismo, en tanto dominante, se establece la diferencia por medio de la denigración de otro, que opera como su exterior constitutivo.

En verdad, el otro no es del orden del ser; el "sujeto que no es uno" resulta una imposibilidad lógica que se sustrae a las normas de inteligibilidad cultural. Ontológicamente, no es ni el sujeto, ni su negación, ni "es" lo otro. Implica sí, una operación dialéctica en la que se da una apropiación y supresión en el proceso de producción de sí mismo (Otro) en y a través de la producción del otro (Butler, 2003).

En un universo simbólico, o sea, en un sistema de diferencias, la "otredad" apunta a la relación de alteridad en la producción/circulación de los sentidos. Ahora bien, conectar alteridad y significación resulta de una operación material implicada en la relación entre la cultura y sus condiciones históricas de producción en un sistema de intercambio.¹⁸⁵

Para que algo signifique, se requiere una operación de "sutura" —cerramiento, estabilización— que se produce a partir del habla de los sujetos que ocupan una posición dada en un determinado modo de producción y que conecta ideológicamente a los individuos con sus condiciones de existencia. Es decir, una conexión que crea los propios sujetos en el acto comunicativo. El sentido, como representación mental compartida, a la vez que crea un exterior que lo torna inteligible (sistema de diferencias), lo hace para que lo porte el enunciador, el sujeto/signo. "La civilización del signo es la civilización del sujeto; en un diccionario de la sociedad del intercambio, el signo sería el sinónimo del sujeto, de la comunicación y del habla" (Kristeva, 2001:89).

Este proceso de estabilización semántica, que los sujetos actualizan en la lengua y en el habla, es aquel en el que la ideología se materializa en el discurso (entendido éste, como efectos de sentido entre locutores). De acuerdo con esto, entendemos que las formaciones discursivas (FD) determinan lo que puede y lo que no puede ser dicho, desde una determinada posición y conforme a las condiciones sociales de producción de los discursos (formaciones ideológicas).

184 La consecuencia lógica de la radicalización de una teoría de la alienación es la postura que asume Spivak en su ensayo *Can the Subaltern Speak?* (que generó un interesante debate en el campo de producción de la teoría poscolonial (vid. Ashcroft et ál., 1998). En este trabajo, Spivak llama la atención sobre el peligro de asumir que los sectores subalternos pueden tener voz (y por ende agencia) en tanto su subjetividad esencial está determinada por los discursos hegemónicos, dentro de los cuales, ellos fueron construidos como tales: "*in the context of colonial production, the subaltern has not history and cannot speak, the subaltern as female is even more deeply in shadow*" [...] "*the subaltern cannot speak*" (Spivak, 1997:28).

185 Según Raymond Williams, citando a Bakhtin (Voloshinov): "ya sea en sonido, masa física, color, movimiento del cuerpo o cualquier otra cosa similar, la creación social de significados por medio del uso de signos formales es, entonces, una actividad material práctica; en verdad, es literalmente un medio de producción. Es una forma específica de aquella conciencia práctica que es inseparable de toda actividad social material" (Williams, 1979:44).

El hecho de suturar un posible sentido entre otros (lo que no puede ser dicho) sugiere un proceso metafórico, en el sentido de transferencia. La metáfora resulta así como la "tomada de una palabra por otra", como transferencia que opera estableciendo el modo en que las palabras significan. Las palabras no tienen sentido *per se*, no hay sentido sin metáfora (Orlandi, 2001). De tal manera, la FD funciona recurriendo a la paráfrasis y lo pre-construido. La paráfrasis como constante retomada y reformulación enunciativa en pos del cerramiento, o centralización de las fronteras semánticas, y lo pre-construido, que remite siempre a lo ya existente y anterior al sujeto (*toujours déjà-la*). Así como el sentido es metafórico —en tanto transferencia— las formaciones discursivas son inter-textuales, apelan a los más diversos textos de la memoria discursiva.

La polisemia, según Orlandi (2001), es la fuente del lenguaje y condición de existencia de los discursos, ya que si los sentidos y los sujetos no fuesen múltiples, no podrían ser otros, no habría necesidad de decir. Pero también es cierto que, determinados y ciertos sentidos son los que generan efectos y operan ideológicamente a partir de la imposición de un imaginario dado, un sistema de paráfrasis que responde a determinadas posiciones de poder, es decir, opera como un sentido hegemónico. De allí que podamos afirmar que el signo requiere —y funda— el contrato social (Kristeva, 2001).

La contribución de Laclau y Mouffe para la comprensión del proceso hegemónico, reposiciona la lógica de la polisemia discursiva, sin apelar a consideraciones tautológicas o fundacionales. Parten de justificar lógicamente la hegemonía explicando la imposibilidad de existencia de un contexto o un límite que establezca diferencias o permita identidades. Siguiendo su razonamiento, si afirmamos que los sentidos (en tanto particulares) son múltiples, debemos buscar una posibilidad lógica contextual que nos permita establecer tales diferenciaciones. O sea, para constituir la diferencia de un particular con respecto a otro, necesitamos algún parámetro que justifique las reglas posibles de diferenciación. En este sentido, o apelamos a un principio metafísico (una primera diferencia que no sea tal y que dé origen a la cadena diferencial) o recurrimos a un "más allá de", que no sea una diferencia, sino más bien una "alteridad radical". Así, "sin límites, por medio de los cuales una negatividad (no dialéctica) sea construida, tendríamos una dispersión indefinida de diferencias cuya ausencia de límites sistemáticos tornaría imposible cualquier identidad diferencial" (Laclau, 1997:15).¹⁸⁶

186 Un significante no puede ser idéntico a sí mismo, él es apenas aquello que los otros no son. Como expresa Mannoni, el significante "introduce la diferencia en lo real, pero sólo lo 'realiza' borrando la cosa; él no representa cualquier cosa, representa un sujeto para otro significante ('todos nosotros debemos representar'), y la única identificación posible no es sino el eclipsamiento del sujeto entre esos significantes, que no poseen otra estructura sino la de constituir ese *entre*" —las *itálicas* son del autor— (Mannoni, 1994:20-21). Por otra parte, Butler (2003), en su relectura de Yrigaray, sostiene que la operación dialéctica "monológica" establecida en el contexto de una economía significante masculina, no establece la diferencia

Esta relación de alteridad es, precisamente, la base de las diferencias de sentidos, y el particular que se impone es aquel que logra universalizarse, es decir, el que constituye el sentido hegemónico. La universalidad no tiene contenido, opera como un vacío significante que debe ser llenado por algún particular. De tal forma, el sistema que, a través de la exclusión torna posible la existencia de las identidades, es también el que las subvierte, ya que, al no tener posibilidad de representación per se ("objeto imposible" que siempre se muestra por la "presencia de su ausencia") debe necesariamente mostrarse en el campo de la representación por medio de los particulares. Es entonces, cuando la particularidad del particular mismo es subvertida. Esta asunción contingente de lo universal por parte de un particular es lo que determina que la relación entre el particular y el universal sea hegemónica.

Pero dado que, la asunción de "significante vacío" que representa el momento de universalidad, desnaturaliza al particular en cuestión, entonces, torna necesariamente esta universalidad contingente y precaria: "la lógica incontrolada de vaciamiento de los significantes de la universalidad, por medio de la expansión de las cadenas equivalenciales, significa que ninguna limitación fijadora y específica del deslizamiento del significado sobre el significante será permanentemente garantida" (Laclau, 1997:18).¹⁸⁷

Con un razonamiento similar, Slavoj Žižek, considera que el "Universal vacío" adquiere existencia real en la medida que un particular es definido como "típico" de la noción universal. Este soporte fantasmático convierte al "Universal vacío" en una "noción" que se aplica a nuestra experiencia concreta. Lo universal es, entonces, una "escisión constitutiva, en la cual la negación de una identidad particular transforma a esta identidad en el símbolo de la identidad y la completud como tales" (Žižek, 1997:139). Esta relación producida por la operación hegemónica se denomina "sutura" y es esencialmente "contingente", es decir, el resultado de la lucha política por la hegemonía ideológica.

por un gesto lingüístico de autolimitación, sino que justamente le da un nombre para eclipsar al otro. Sin embargo, reconoce también que esto es una estrategia entre otras del falocentrismo y que la apropiación/supresión en la construcción dialéctica del otro es plausible de operar respecto a muchos otros campos de diferenciación, además del discurso sexual (piénsese en la raza, o en los cortes etarios, por ejemplo).

187 Derrida (1967) postula la idea de la estructura sin centro u origen, en tanto centro es el punto donde no hay posibilidad de sustitución de sentidos. Está en el centro de la totalidad, pero a la vez el centro no le pertenece, pues la totalidad tiene su centro en otro punto. El centro es sede de diversas y sucesivas formas o normas, una "serie de sustituciones de centro a centro, un encadenamiento de determinaciones del centro". Actuaría como un "no lugar" en el cual se realizarían "sustituciones de signos hasta el infinito".

2. La ficción del "ser abyecto"

La paráfrasis, los cierres de sentidos que opera el Otro, con la finalidad de mantener, por ejemplo, la ficción heterosexista binaria y su propia representación positiva (también ficticia, en tanto ser, ya que ser masculino como femenino es imposible) deben ser dialécticamente polisémicos para poder nominar, apropiándose, a la vez que suprimiendo toda la multiplicidad subversiva derivada de un exceso simbólico —un puro gasto anterior al producto o un puro gesto anterior al sentido— que pueda quebrar tal hegemonía.

Buscar mantener el género "en su lugar", o sea, en los parámetros de la inteligibilidad binaria heterosexista, implica que todo exceso simbólico no sólo debe ser recalcado (prohibido) en el inconsciente, sino interpretado (generado); debe entrar en lo simbólico, como lo otro irrepresentable, como el ser abyecto (Foucault, 1977; Butler, 2003).

El criterio "moral" de la abyección podemos leerlo, para el mundo occidental, en la lógica cristiana formulada en un clásico principio de la escolástica: *bonum ex integra causa, malum ex quocumque defecto* (el bien proviene de una causa a la que nada le falta, el mal resulta del defecto o falta). El bien en tanto causa integra, centralizado en el patrón masculino/activo la falta/defecto como todos los posibles no-masculinos/pasivos en su función especular contrastante y abyecta.¹⁸⁸

La homosexualidad (comprendiendo aquí una univocidad de comportamientos y sentidos) es uno de los posibles contrastes fantasmáticos con la sexualidad "normal" (o el discurso sexual dominante), un posible contraste con la "moral", un posible contraste con la "salud", un posible contraste con la "familia"... En algún momento, podría considerarse como posible contraste con la Patria, con la Nación y con la raza.

Prostitución, inversión, homosexualidad, safismo, sodomía, alcoholismo, vagancia, *molice*, ninfomanía, en tanto "ontologías contingentes", con bordes gelatinosos, se confunden, se entrecruzan, es difícil aislarlos como tipos puros, categorías concretas de interpelación, a pesar de la intensa producción médica del siglo XIX y el XX o la casuística incisiva de los inquisidores del XVII.

Además, nunca estuvo muy claro cuál era el aparato de represión principal y, por ende, si la homosexualidad era un problema de índole moral, religioso o una patología de diversa etiología. En verdad, todos estos sentidos coexistían y luchaban

188 En este sentido lo masculino es quien significa (tiene el "falo"), y por ende, nombra el resto de los seres. Lo femenino implica "ser el falo", es decir, la imposibilidad cuya existencia se basa en la posibilidad misma de representar lo masculino, su exterior. Por eso el lenguaje es "falocéntrico" y la mujer irrepresentable en este esquema. Aun cuando debamos entender que ni lo masculino ni lo femenino pueden venir a significar. La imposibilidad de representación plena del significante (fundamento estructurante del sujeto) incluye, también, a lo masculino, pues tener el falo no es lo mismo que tener pene, y en definitiva nadie posee el falo. El falo puede ser entendido así como el "Universal vacío" o de acuerdo con Oury (1994) como el "operador del significante".

por legitimarse como "apariencias de sustancias", desde diversos campos: la ciencia (especialmente la medicina y el derecho), la religión, la literatura, la prensa.

Tampoco es una dispersión aleatoria, aun en la indefinición relativa aparece una dualidad casi absoluta, algunas veces vacía de significativo pero omnipresente: la que marca la "diferencia", la que establece el hombre normal frente al hombre abyecto. Ambas pueden variar en su caracterización, ambas pueden asumir diferentes propiedades particulares en diversos momentos, pero ambas son irreducibles, en el sentido que la constitución del hegemónico se da en el proceso de nominación/construcción del otro como abyecto.

Sin embargo, los dispositivos de control no son orwelianos, la sutura nunca es perfecta, no sólo como dispositivo estratégico de la operación de hegemonía, sino porque vimos que es esencialmente mudable y los sentidos contingentes. No sólo siempre se filtran intersticios y ruidos, sino que los mecanismos de circulación y fijación —o sutura— de los sentidos no son automáticos, es decir, un sentido no sucede sucesivamente a otro. Los sistemas semánticos, las formaciones discursivas, nunca son cerrados. En tanto proceso, como analizaremos más adelante, sufren transiciones, que muchas veces dejan zonas en blanco, no colmadas. Quedan fisuras, se abren lagunas, que en definitiva forman parte del propio proceso de acomodación de los sentidos y del centramiento de los sistemas, caracterizados, justamente, por el intento de representar algo que nunca es lo real sino la imagen de lo real.

3. ¿El cuerpo escrito o la escritura del cuerpo?

Las operaciones de estabilización semántica son procesos que se desenvuelven, en y desde los sujetos, en sus prácticas y en sus hablas, es decir, sujetos en interacción comunicativa unos con otros. Cada formación discursiva producirá efectos de sentido en un determinado sistema, en el cual los sujetos están implicados.

En este sentido, una primera condición a considerar es que el cuerpo es el punto material concreto de la subjetividad social. La individuación del sujeto, la constitución de su vida psíquica y el proceso de socialización son procesos que se entablan cara a cara, o dicho con más propiedad, cuerpo a cuerpo. Las interpelaciones de los aparatos de represión operan en y desde los cuerpos. Son justamente "cuerpos que hablan" porque no puede haber cuerpos separados de la lengua (Kristeva, 2001).

Hablar del "animal lingüístico" significa establecer la misma relación que existe entre naturaleza y cultura, puesto que los sujetos no son seres culturales por oposición a naturales, sino que ser seres culturales es nuestra natural forma de ser, es decir "en virtud de la clase de cuerpo que tenemos y a la clase de mundo al que pertenecemos". "Dado que todos hemos nacido prematuramente, incapaces de cuidar de nosotros mismos, nuestra naturaleza produce un abismo abierto en el cual debe moverse instantáneamente la cultura; de otra manera moriríamos" (Eagleton, 1997:114).

Esta interacción material y simbólica se produce entre los que se encuentran situados en una misma localización espacio-temporal. Con quién, cuánto y de qué modo interactúa depende de los modos espacio-temporales, por ende, la trayectoria de los cuerpos es la clave para entender quiénes son esos cuerpos. El cuerpo funciona, así, como el depósito de huellas *mnémicas* que posibilitan la orientación para la acción (Giddens) o, también, como la "escritura" de los dispositivos de poder (Foucault).¹⁸⁹

Si las formaciones discursivas determinan, en cierto momento y espacio dado, lo que puede y no puede ser dicho es porque suponen un momento de sutura (centramiento) del sentido, en el que se juega también la interacción de los sujetos, sean éstos individuos o grupos (sujetos colectivos).¹⁹⁰

Denominaré sistema, entonces, a los individuos y colectivos en proceso de asujatamiento (estructuración). Entiendo, así, los sistemas sociales —descentrados— como procesos de estructuración, o sea, de "centramiento/estabilización" o sutura de sentidos llevados a cabo por los sujetos individuales o colectivos, considerando siempre el sujeto como proceso.

Los sistemas sociales descentrados, en proceso de centramiento, impactan, a su vez, sobre otros sistemas sociales, también en procesos diversos de centramiento, por lo que "centramiento" significa la operación de sutura semántica definida por los límites (diferencia) de cada sistema con respecto a otros sistemas.

Esas suturas, como dijimos, implican procesos de estabilización de sentidos (y por ende de los propios sistemas) que les permite identificarse y/o distinguirse, a partir, lógicamente, de sucesivas apropiaciones y supresiones. Supone una relación interdependiente entre lo interno y lo externo, por la exclusión/repulsión del otro (diferenciación).

Analíticamente, podemos distinguir dos niveles posibles (doble hegemonía) para la estabilización semántica: una operación hegemónica hacia el interior del sistema (colectivo o individuo) y otra que supone también la imposición de un sentido respecto a otros sistemas con los cuales interactúa, a partir de la negociación o el

189 Claro que cuando hablo de cuerpos escritos no estoy significando una realidad corporal prediscursiva. El cuerpo, es en sí mismo una construcción, una escritura. No existe cuerpo no representado, por ende, generificado (*gendered*) y racializado. La discursividad genérica presupone y anticipa la posibilidad de configuración sexual, los límites y presupuestos de ininteligibilidad posible. Estos límites "se establecen siempre en los términos de un discurso cultural hegemónico basado en estructuras binarias que se presentan como el lenguaje de la racionalidad universal" (Butler, 2003:28).

190 La mudanza o circulación incesante de sentidos está implícita en la noción de sujeto descentrado (que dimos en llamar sistema). De acuerdo con la interpretación lacaniana, la pérdida de la *jouissance* (el gozo), vía la represión del incesto, funda el sujeto, o mejor dicho, determina su falta. En su lugar, emerge el signo que persigue permanentemente, en la tarea de significación, la recuperación del placer perdido.

conflicto, pero que se define en un "campo temático", situado en el espacio público de una sociedad (otros individuos o grupos).

Ambos niveles no pueden separarse en dentro y fuera, sino a los efectos analítico- descriptivos, pues, uno y otro se encuentran en absoluta interdependencia. Esto es así, porque un sentido se impone hacia el interior del sistema como consecuencia o causa del propio proceso de centramiento que define en el espacio público un determinado campo temático.

Ahora bien, todo sistema social en proceso de centramiento es interpelado por múltiples formaciones discursivas (FD), de acuerdo con las diversas posiciones que ocupa en relación con los otros sistemas sociales.

Las FD que denominamos hegemónicas (FDH), son aquellas que por un acto de imposición, universalizan (suturan, centran) un sentido particular en un momento dado y en un espacio dado —obviamente que siempre de forma contingente—, conformando y definiendo "campos temáticos". Cada sistema interactúa con otros en "campos temáticos", que regulan las prácticas, hablas y emociones y donde se juega, a su vez, la imposición de un sentido posible sobre un tema¹⁹¹ específico (sexual, racial, etcétera) en el espacio público de una determinada sociedad (que, siguiendo a Domínguez -1996- podemos considerar, a su vez, como el grado más avanzado de centramiento posible de un sistema). En esta doble operación hegemónica de universalización del particular, las FDH se articulan con los aparatos de represión del Estado y los aparatos ideológicos vigentes en una determinada situación histórica.

Toda FDH produce sus efectos a través de las "interpelaciones" a los sujetos individuales y colectivos (sistemas). Estas interpelaciones, veremos, se distinguen de acuerdo con los aparatos de represión o dispositivos de control que implementen para la producción/circulación de los sentidos, variando también, de acuerdo con las particulares incidencias e interacciones de los diferentes sistemas e individuos en diversos modos de producción.

Por otro lado, las FD "subalternas" (particulares no hegemónicas), son aquellas que operan en el mismo campo temático, como sistemas excluidos/abyectos (y su importancia reside, como veremos más adelante, en la posibilidad de plantear una trasgresión o resistencia significativa de acuerdo con las diferentes modalidades de sutura o nivel de centramiento).

De nuestro análisis genealógico, en los primeros capítulos de este libro, podemos inducir un campo temático (que por cierto traspasa el discurso sexual/genérico) definido por una FDH que identificamos como el "patrón masculino-activo", y que estructura claramente, con efectos de sentidos muy concretos, varios sistemas posibles en diversos tiempos y espacios.

191 Los "temas", que se definen en diferentes tiempos y espacios, y que son determinados por las formaciones discursivas, pueden ser considerados regiones semánticas amplias, una intertextualidad compleja y explicativa de sectores que configuran lo que denominamos "realidad".

El proceso de formación de la diferenciación masculina/activa como lo Otro, vía alteridad —que implica la apropiación de los bienes económicos y simbólicos de los otros—, presupone a su vez la constitución de una serie indefinida y mutable de otros no masculinos/pasivos: las mujeres, en tanto diferenciación anatómica (macho/hembra); las mujeres, en tanto diferenciación de roles (masculino/femenino); los otros machos, en tanto femeninos; los otros machos, en tanto siervos (mediados también por el campo de la diferencia de color o racial, en tanto hombre blanco propietario de la fuerza de trabajo del macho/hembra negro/a esclavo/a); los otros machos no discernidores: niños y enfermos mentales¹⁹² (ver capítulos 2 y 3).

Una variación de la FDH del patrón masculino activo, a partir de fines de siglo XIX, definirá ciertos comportamientos eróticos como "homosexualidad", distinguiéndola, en términos binarios, de la heterosexualidad consideradas ambas como formas de ser, categorías o esencias de lo normal y de lo patológico.

Perversión, ninfomanía, histeria, homosexualidad, safismo, onanismo... un sinfín de categorías médicas, de taxonomías y clasificaciones, creadas sobre la memoria y las prácticas de eróticas disidentes, contempladas, ahora, como la etiología de una enfermedad, nunca bien definida ni en su origen (si psíquico o endócrino) ni por consiguiente en su terapéutica (ver capítulo 4).

El sujeto es interpelado, entonces, como un individuo "sano" y "trabajador". Todo desorden y exceso, especialmente en el campo de la moral sexual, es parte de la "enfermedad". El patrón de normalidad es la familia y el hombre, en tanto padre, como la mujer en cuanto madre, con roles definidos para cada caso. La mujer/madre en oposición a la meretriz, nuevamente "sin pasión", al servicio del marido, de los hijos, de la patria, y responsable por la generación de hijos sanos y del mejoramiento de la raza y la nación. El marido/padre, sin excesos, virtuoso y buen trabajador en oposición al libertino, al vagabundo, o peor aún, al perverso.

En los capítulos 6 y 7 de esta investigación, mostramos cómo el sujeto "identificado" ahora como homosexual, a partir de un proceso de auto (re)conocimiento "identitario" —en un grado más avanzado de centramiento sistémico— comenzó a disputar en el espacio público (resistencia) otra interpretación posible, una FD alternativa que como trazo principal, implicó la "positivación" de la identidad estigmatizada de homosexual, aunque en los mismos términos esencialistas. El movimiento político, en su primera etapa, hacia fines de los años 80, sin lograr un consenso hacia el interior sobre el "ser homosexual" no conseguirá, precisamente, definir un campo temático. La segunda fase del movimiento, a mediados de la misma década, básicamente confluyó sobre la idea dominante del "gay

192 Recordemos que el carácter mismo de "humano" fue discutido en diversos momentos de la historia de Occidente para todas estas categorías de "otros", lo que presupone que la alteridad implica, incluso, la apropiación/definición de la extensión de la idea de humanidad que, per se, pertenece al macho adulto de raza blanca.

A modo de conclusión...

ciudadano", incorporado a la comunidad y con el derecho al goce de los mismos bienes de reconocimiento —por lo menos en abstracto— que el resto de la sociedad. Es desde esta FD que se traba hoy la lucha por la imposición de sentidos en el campo temático de la sexualidad.

4. Las interpelaciones y sus modalidades

En la producción y circulación de sentidos, tal como la venimos desarrollando, la noción de interpelación althusseriana (derivada de su definición de ideología) es de una gran fertilidad explicativa.

En primer lugar, es importante recordar con Althusser el carácter "imaginario" de los sentidos. Las imágenes que hacemos de las cosas, de nosotros mismos y las que los otros hacen de nosotros, constituyen los discursos y sus formaciones. Por eso dice Althusser (1974:77): "la ideología representa la relación imaginaria de individuos con sus reales condiciones de existencia" (Tesis 1). En el mismo sentido, Ricoeur (1977:75) sostiene que "la ideología es un fenómeno insuperable de la existencia social, en la medida en que la realidad social siempre posee una constitución simbólica y comporta una interpretación, en imágenes y representaciones, del propio vínculo social".

Por otro lado, la clase dominante siempre implementa mecanismos por los cuales sus condiciones materiales, ideológicas y políticas de explotación se perpetúan en el tiempo. Para ello, según Althusser (1974:93): "la ideología interpela los individuos como sujetos". Sujetos que, para constituirse como tales, deben insertarse en los sentidos por los cuales son interpelados, acomodando sus acciones a éstos, o sea, debe operar el "reconocimiento" (y el conocimiento) del individuo en sujeto.

El grado de conciencia de la interpelación es variable, según Pêcheux (1990), quien, sistematizando las ideas de Althusser, distingue dos posibles "olvidos", producto del proceso de la operación ideológica o de naturalización de los sentidos y borramiento de su historicidad. El "olvido número 1", que operaría en el inconsciente, de alguna manera proporciona la evidencia del sujeto, el sentido del autoconvencimiento del yo en tanto yo. O para seguir la reflexión de Pêcheux, la ilusión de ser origen y fuente de nuestro decir cuando apelamos a sentidos que nos anteceden y que también nos estructuran en tanto sujetos.

El "olvido número 2", que se refiere al campo de la enunciación, se define por la asociación necesaria entre las palabras y las cosas, o sea, acreditamos que las palabras se corresponden con las cosas como una relación natural. Es un olvido semiconsciente pues podemos recurrir a otras palabras o asociaciones de palabras para especificar el sentido de tal decir.

El sujeto no puede escapar a la interpelación, pues "los individuos son siempre-y-a sujetos". El campo del discurso científico sería el único capaz de reconocerse dentro de la ideología, al situarse "fuera de la ideología", "lo que equivale a decir que

la ideología no tiene exterior (a ella), pero al mismo tiempo que es apenas exterior (para la ciencia y para la realidad)" (Althusser, 1974:101).

Distinguiremos dos formas de interpelación. La interpelación "constitutiva" que es del orden del "conocimiento" y actúa en la propia conformación del individuo, en tanto sujeto, desde que nace y en el cual son determinantes diferentes aparatos de interpelación de acuerdo con diversos tiempos/espacios. Por otro lado, la interpelación "estructurante" que es del orden del "reconocimiento" y se refiere a resujetar a los individuos que puedan llegar a "transgredir" y/o "discernir" en tanto "reacción" o "resistencia".

Las interpelaciones varían para cada sistema, tiempo y espacio y se localizan en aparatos de poder y aparatos ideológicos (siguiendo la terminología althusseriana). Entre los primeros, el Estado, la Iglesia y la familia y sus dispositivos de coacción y represión aparecen con especial relieve desde el capítulo 1 hasta el 3 de esta investigación.

Por su parte, los aparatos ideológicos que resultaron fundamentales en los análisis realizados desde el capítulo 4 en adelante fueron: la prensa y los medios de comunicación de masas, la literatura, el pensamiento científico, la opinión o reacción pública.

En la FDH que sostiene el patrón masculino-activo, las interpelaciones actúan como correas de transmisión de las imágenes y metáforas que señalan los roles —y las posiciones— de lo femenino y lo masculino en los diferentes modos de producción.

De acuerdo con la interpelación "constitutiva", los individuos son construidos en tanto sujetos sexuados con relación al binarismo macho/hembra y a las ideas, discursos y prácticas que asignan las modalidades de las conductas objetivas y subjetivas sobre lo que deben ser los hombres y las mujeres, de lo que es "propio" de cada sexo. Nos estructuramos psíquicamente según las diferencias sexuales y éstas no sólo marcan los sexos, sino también la percepción de lo social, lo político, lo cultural, lo cotidiano (Lamas, 1994).

Pero como el sujeto recursiva y/o reflexivamente puede transgredir o conocer de otra manera —(re)conocer— (como desarrollaremos enseguida), también están pautadas las interpelaciones de sentidos y prácticas para cada rol y posición de los cuerpos sexuados a lo largo de toda su existencia y garantizada su reproducción a través de la interpelación "estructurante". Los aparatos de represión del Estado funcionan, principalmente, como dispositivos de esta modalidad interpelante.

Con relación a la FD semánticamente definida por el patrón masculino-activo y de acuerdo con las condiciones de producción del sistema patriarcal-esclavista, pudimos identificar un tipo de "interpelación absoluta" respecto a la estructuración genérica que intenta evitar cualquier deslizamiento de sentido, apelando, sobre todo, a los dispositivos de violencia, "legítimos" de instituciones, como la Iglesia o el Estado. En especial, la Iglesia y el Santo Oficio eran los aparatos privilegiados de control, producción y circulación semántica a partir de la confesión, los procesos inquisitoriales, los Autos de Fe y castigos ejemplares. Tecnologías propedéuticas destinadas a la fijación de los sentidos sobre la sexualidad mediante los mecanismos del autoexamen y la culpa, el miedo y la delación (ver capítulo 2). En un contexto de

interpelación absoluta la disidencia era bloqueada con el exterminio o la exclusión, vía destierro o encierro.

Ciertos cambios estructurales y sistémicos sucedidos a fines del siglo XVIII y principios del XIX, en la capital de la colonia portuguesa en América, caracterizarían otro contexto de condiciones de producción, como analizo detalladamente en el capítulo 4. El surgimiento de una primitiva organización estatal, la libre circulación de mercaderías y de ideas, los primeros periódicos independientes, la aparición de un público literario, posibilitaron la constitución de un "sujeto con opinión" y de una opinión pública determinante para la distinción de las esferas pública y privada.

La pérdida de eficacia de la religión, caracterizada por el culto externo, una religión ahora sensualista y mágica, más que reguladora de conciencias, abre las puertas también para un yo como moral autónoma. Se consolidan así, siguiendo aquí a Habermas (1984) tres esferas de intimidad: el ámbito de la privacidad basada en la relativa autonomía del propietario, el nuevo ethos relacional desarrollado a partir del amor romántico (restringido aún por la función material del matrimonio) y la elección profesional (ligada, por cierto, al trabajo social necesario).

La formación discursiva/ideológica, masculino/activa, no se modifica sustancialmente en tanto no es semánticamente contestada, sin embargo, los aparatos de represión prácticamente desaparecen, a partir de la secularización y rediscusión de las formaciones políticas.

En este contexto liberal y secularizado, los comportamientos sexuales quedarán bajo el imperio de la moral que también se redefine como una opción en el campo de lo privado. El homoerotismo pierde entidad como sodomía, ya no es considerado delito en muchas legislaciones del mundo, en el Brasil, por ejemplo. Si no era delito podía ser un defecto de carácter, pero, al reducirlo al campo de la moral, pasaba a ser un comportamiento privado. Únicamente se penaba la publicidad de tales actos en tanto "atentados públicos al pudor".

Podemos identificar casos de "prisión por *libidinagem*" —como lo definía la propia fuerza policial—, basados en tal figura penal, sin embargo, este tipo de represión estaba más direccionado al control de las "clases peligrosas" de la época y a las formas de sujeción de la subalternidad que a los comportamientos homoeróticos. Las interpelaciones sobre las disidencias eróticas parecen perder fuerza durante estos decenios, desdibujando sus sujetos.

Sin embargo, como analizamos en profundidad en el capítulo 4, desde los finales del Imperio, la instauración de la República y hasta bien entrado el siglo XX, las interpelaciones absolutas constituyen claramente el campo del discurso sexual y de la homosexualidad. Es el Estado, en una estrecha alianza con los discursos producidos por la corporación médica, el que interviene sobre el espacio y la esfera privada. Controlar los libertos y la enorme masa de trabajadores libres que llegan al país, disciplinando los cuerpos para adaptarlos al sistema productivo industrial era la prioridad del sistema político hasta 1930, mientras que en las décadas siguientes, será compensar las

desigualdades para oxigenar el sistema de producción capitalista, dando origen a las políticas sociales y al creciente intervencionismo y colonización estatal.

El poder médico produce discurso, categorías, taxonomías sobre lo sano y lo patológico que moralmente se traduce en lo correcto y lo incorrecto. Aparece el homosexual, el invertido, la safista o la lésbica como categorías de interpelación. Sin embargo, la asignación de trazos o atributos a tales clases no es pacífica: es mutable, omnicomprensiva, literaria. Al punto, que bien podemos confundir literatura naturalista con tratados medicolegales sobre la homosexualidad, de la cual también obviamente se hacían eco la prensa escrita y las revistas. Sólo opera entre ellos una diferencia de campo, pero la poética —en tanto fabricación semántica— es la misma.

No sólo los médicos escriben la etiología y la terapéutica, sino que definen cuerpos. La homosexualidad es mucho más que una perturbación psíquica o endocrina es un tipo especial de persona con una mente y un cuerpo particular, casi una especie.

5. Del clóset al espejo: entre el reconocimiento y la experiencia

El individuo, como lo venimos afirmando, ya es sujeto (interpelación constitutiva) aun cuando las interpelaciones tiendan a re-sujetarlo (interpelación estructurante). Ahora bien, la necesidad de un segundo grado de interpelación del orden del reconocimiento ya nos está indicando una fisura en el esquema del individuo "ya sujeto", un posible desvío del cual el sujeto es "capaz". Ese punto de no sutura es precisamente lo que denominamos exceso simbólico. Es necesario, entonces, preguntarnos: ¿dónde está situado este exceso simbólico?, ¿cómo y por qué, el sujeto puede romper con la estructura: transgredir, reaccionar o conseguir (re)conocer y por ende crear otros sentidos e incluso disputar la hegemonía (resistencia)?

El individuo, decíamos, desde que nace es sujeto y por eso precisamente puede conocer como tal. Pero claro que conoce como hombre o conoce como mujer. No hay sujeto cognoscible sin una atribución sexo/genérica que determina además el cómo, dónde y qué sentir y desear. En el relato psicoanalítico, por ejemplo, la resolución edípica determina la entrada al mundo del lenguaje y la constitución como sujeto sexuado, condicionada no sólo por el tabú contra el incesto sino por el tabú contra la homosexualidad. "El niño y la niña que entran en el drama edipiano con objetivos incestuosos heterosexuales ya fueron sometidos a prohibiciones que los 'predispusieron' para direcciones sexuales diferentes" (Butler, 2003:101). La ley en su función represiva, efectivamente produce la heterosexualidad, pero por exclusión —expulsión/repulsa— crea el homosexual (abyecto). No existen "predisposiciones primarias" masculinas o femeninas anteriores a la intervención de la cultura, sino precisamente éstas son los efectos de la ley impuesta por la misma. Esto implica una economía significativa que al mismo tiempo produce el objeto que niega.

A modo de conclusión...

A medida que el sujeto va estructurándose (en el sentido de asujetarse), los impulsos humanos espontáneos¹⁹³ y sus respectivas cargas motoras (actos y comportamientos resultados de los impulsos) comienzan a separarse en determinados campos de prácticas, a partir del funcionamiento de la "reflexividad", que depende directamente de diversos planos de desenvolvimiento de procesos de autocontrol en determinados estadios civilizadores (la reflexividad no es entendida así, ni como un fenómeno universalmente homogéneo ni mucho menos como una facultad del cogito cartesiano).

Comienza, entonces, a actuar lo que Norbert Elias (1994) denomina "impulsos contrarios", que operan, agregaríamos nosotros, por un movimiento especular de identificaciones (conscientes o no): voces, interpelaciones múltiples y contradictorias, con el Otro, produciendo conflictos entre deseo y acción.¹⁹⁴

La división entre deseo y acción cuando se desarrolla en el sujeto produce según Elias:

- a) división en la conciencia del sujeto con la constante presión y sentimientos de reproche o procesos de autoafirmación para disminuir la angustia ante tal división (el sentimiento de soledad del sujeto que experimenta emocionalmente la división entre individuo interior y mundo externo).
- b) desenvolvimiento de varios *selves*, con mayor o menor carga de angustia, entre el mundo interno y el externo.
- c) la autoafirmación del deseo con el consecuente desarrollo de un *self* que entra en conflicto directo con los mecanismos represivos.

La división entre deseo y acción (y las consecuentes "reacciones" del sujeto), entre la mismidad y la diferencia, es la prueba de la no sutura, de la existencia de los otros discursos, de la polifonía latente bajo la apariencia monoglósica del habla. El espacio por el cual circulan los sentidos y, por ende, se estabilizan sistemas.

El espacio/exceso simbólico se sitúa en esta división y, fundamentalmente, está dado por la operación reflexiva, en tanto propiedad históricamente situada en los sistemas sociales (individuo y grupos). Reflexividad entendida aquí como capacidad de producción simbólica, susceptible de generar "nuevos" (otros) sentidos.

La reflexividad, es una capacidad humana —aun cuando no sea una facultad ya dada, sino una forma particular de autorregulación— que se actualiza y desenvuelve

193 Entendidos en el sentido de Oury, como las "inscripciones de los representantes de la representación, capturados en el olvido de la metáfora primordial" (Kristeva, 1994:63).

194 El trazo fundamental de cualquier proceso identificatorio, como sostiene Kristeva, es que la identificación supone la tendencia propia del ser hablante de asimilar simbólica y realmente otra entidad separada de él (Kristeva, 1994:48). Aunque debemos aclarar, que la operación de identificación no es nunca con un objeto, persona, o con cualquier otra cosa (Mannoni, 1994); la identificación es siempre identificación con un significante.

en la propia historia individual de cada sujeto, pero que también puede asumir diversas modalidades de acuerdo con los particulares contextos y épocas. Así, la autoconciencia que domina en la actualidad, según Elias, proveniente de cierto estadio del proceso civilizador, se caracteriza "por una diferenciación y una tensión especialmente intensas entre las órdenes y prohibiciones sociales inculcadas como autodomínio y los instintos e inclinaciones no controlados o recalcados dentro del propio ser humano" (Elias, 1994:32).

Este "otro tipo de relación" (la división entre deseo y acción o la capacidad de significar de otra manera tal como definimos el ejercicio reflexivo) no es un proceso que el sujeto pueda desenvolver en soledad sino y a partir de una causalidad colectiva y/o comunitaria, concretamente una "experiencia colectiva". Esto es así, porque el proceso de "reacción" de un sujeto opera a partir de cuatro evidencias:

1. Un determinado "trazo" (deseo, idea, emoción, sensación), en tanto mínima unidad de sentido de identificación, equipara al individuo hermenéutica y empáticamente con otros.¹⁹⁵
2. Cuando es un trazo abyecto, de acuerdo con sus condiciones de producción semántica (marca), implica desde estar sometido a modelos sociales de representación, de interpretación y comunicación hostiles, hasta un determinado nivel de riesgo y sanciones para el individuo (puede incluso costarle la propia vida).
3. Estos otros desenvuelven ciertas estrategias, prácticas, comportamientos y discursos para vivenciar tal trazo, a veces, en condiciones de clandestinidad, más o menos de forma conciente o no (experiencias o identidades).
4. El sujeto, entonces, se instala, o no, en la producción y reproducción de tales prácticas, modelándolas, escenificando otras posibilidades significantes, también con menor o mayor grado de conciencia de sus actos (transgresión o (re) conocimiento).

En este proceso de "reacción", que es individual/colectivo (sin que podamos desdoblarlo sino a los efectos analíticos) intervienen deseos, reflexiones prácticas y racionales, decisiones emotivas o estratégicas y diversas formas de comportamientos. La reacción es, precisamente, la descripción del proceso de estabilización semántica partiendo de un trazo —o marca— que define un particular subalterno. Y así, nuevamente, tenemos un sistema descentrado de individuos que interactúan entre sí, y a su vez, con otros sistemas e individuos, en un proceso de centramiento, de sutura de sentidos en torno a un determinado "trazo", que puede incluso llegar a constituir o redefinir un campo temático.

195 Aquí es fundamental la idea de identificación como "comunidad psíquica": un "circuito intersíquico en una cadena significativa, rica en sobredeterminaciones, que opera como un relámpago", estableciendo una especie de complicidad entre los sujetos. Una identificación inconsciente de sujetos en 'resonancia' (Florence, 1994:123-124).

Las condiciones de posibilidad de ejercicio de las reacciones en espacio/tiempo específicos determinan diferentes tipos de sistemas, o mejor dicho, formas de estabilización semántica. Vinculado a nuestro trabajo genealógico, básicamente podemos hablar de dos procesos de estabilización sistémica: "experiencias" e "identidades".

En primer lugar, la "experiencia" comporta la vivencia¹⁹⁶ identificatoria y comunitaria en torno a uno o varios trazos abyectos. La experiencia se configura como las vivencias del cotidiano, que no necesariamente requieren un registro reflexivo cognitivo. Como expresa Domingues, es posible que los sistemas estén conscientes de la causalidad que ejercen sobre otros —o que es ejercida sobre ellos— solamente de forma "práctica".¹⁹⁷ Así éstos "no serían capaces de expresar de forma 'discursiva' esa causalidad, sea porque, existiendo conceptos para hacerlo, éstos no se colocan en cuestión, sea porque, en los cuadros de la mentalidad vigente, esa concepción no se encuentra disponible". Implicaría, así, un ejercicio imaginístico/acústico en el inconsciente, sin la mediación del lenguaje. (Domingues, 1996:18 y 2002).

Aunque, agreguemos, la no conciencia cognitiva o no puesta en palabras, en el sentido de un "nosotros colectivo", no significa que la experiencia no pueda llegar a producir rupturas y crear nuevos sentidos sobre un "nos comunitario".

Los trazos de lo que denominamos "eróticas disidentes" históricamente comportan una serie de deseos, objetos, impresiones y emociones sobre los cuales se articulan diversas experiencias dependiendo de las condiciones de producción de cada época.

En el contexto de la interpelación absoluta del sistema patriarcal esclavista y la FDH masculino/activa, las experiencias básicas que operaban en el Río de Janeiro colonial en relación con el erotismo eran de "transgresión" (me remito a los capítulos 1 y 2). Posibilidades de vivir relaciones amorosas disidentes, básicamente calcadas sobre moldes de la relación marido/mujer, prácticas eróticas de las más diversas, en los conventos y colegios coloniales (masculinos y femeninos); las asimétricas experiencias de la casa-grande, con la amplia disposición de los cuerpos por parte de los señores de la casa. La circulación con máscaras por la ciudad, el anonimato de la noche, el monte, las lagunas y playas para el acontecimiento del "sexo ilícito"; códigos secretos y lenguajes sin palabras como forma de reconocimiento y comunicación; los espacios urbanos privilegiados y trayectorias posibles para los contactos eróticos casuales y furtivos; la resignificación espacial y estética de las fiestas populares. Las estrategias de defensa en los procesos y denuncias de sodomía, compartidos en una especie de memoria histórica de los somitigos y fanchonos.

196 Entendemos como "vivencia" a las posibilidades de inteligibilidad, no en sentido cognitivo, sino y fundamentalmente como acto y teatralidad; como puro gesto y productividad: el "pensar antes del pensamiento" (Kristeva, 2001).

197 La conciencia práctica según Giddens implica "lo que los actores saben (creen) acerca de las condiciones sociales, incluidas en especial las condiciones de su propia acción, pero que no pueden expresar discursivamente; sin embargo, ninguna barrera de represión protege la conciencia práctica, a diferencia de lo que ocurre con lo inconsciente" (Giddens, 1995:394).

Todas estas manifestaciones culturales de los trazos abyectos configuraban “experiencias de subsistencia” vividas en una situación de clandestinidad y persecución. Una “reacción” a la interpelación, fundada en la vivencia de una serie de prácticas deliberadamente a contrapelo de la prohibición.

En este tipo particular de experiencia, no existe una intencionalidad o discernimiento que implique disputar la hegemonía, sino básicamente, un comportamiento de transgresión, en la medida en que apunta a alterar el sentido suturado (prohibición natural en el sentido de Bataille) pero no de suprimirlo. Las experiencias de la disidencia se constituyen básicamente como un proceso de reacción-transgresión y una línea tenue de (re)conocimiento fundante de un posible “nos”, más en sentido comunitario que cognitivo/colectivo.

Desde fines del siglo XVII hasta principios del XIX, la transgresión pierde su sentido, por lo menos entre la nobleza y burguesía local (ver capítulo 3). La moral sin límites y la voluptuosidad del sistema patriarcal se extrapolan ahora bajo la protección liberal de la vida privada. La represión se vuelca para las manifestaciones públicas de la disidencia erótica. En lo privado, en tanto, se abría un vasto campo de experimentación individual y colectiva en materia sexual y afectiva.

Grupos de prácticas eróticas en clave romántica, amistades íntimas entre mujeres, nuevos y expandidos espacios de encuentro. La androginia, tan difundida en espacios como el carnaval y las fiestas, o el afeminamiento y el permanente quiebre de los límites de los padrones genéricos, en la vestimenta y comportamientos de los dandis cariocas. Las viejas formas permanecen en un mundo en el cual los sentidos, vía experimentación práctica/estética, están siendo reformulados y donde, sin percibirlo, parecen forjarse nuevas subjetividades.

Ya no hay transgresión —en el sentido que describimos para el siglo XVII— puesto que la interpelación es débil, pero tampoco es claro un (re)conocimiento más o menos consciente de un cierto “nos-otros”, tal vez, el re-conocimiento de ser “otros” (de la diferencia). No obstante, los trazos de lo erótico disidente, aunque reducibles a ciertas y concretas materialidades, no tienen fronteras precisas, sus límites son fluidos y se entremezclan con muchas otras prácticas diferenciales en el campo de los comportamientos sexuales: deseos múltiples, confusos, temporarios, permanentes, casuales, obsesivos, impresiones; en definitiva, imágenes que juegan en el campo de lo posible.

Bajo el nuevo esquema disciplinario de fines del siglo XIX hasta bien entrado el siglo XX, las interpelaciones vuelven a adquirir el estatus de absolutas (ver capítulo 4). Sin embargo, las condiciones no son las mismas y ciertos espacios —desde lo privado/clandestino— permiten el desarrollo de experiencias prácticas/estéticas por parte de los “frescos” y “prostitutos de polvo de arroz y carmín”, que, por lo general, desenvolvían *performances* —artísticas y en el cotidiano— basadas en la feminidad, con extensiones diversas hacia lo artístico. En el campo de los dandis y *flaneurs*, la experiencia era, también, básicamente estética/expresiva (grupos literarios, sociedades secretas), lúdicas y reflexivas. El arte constituía una coraza y una posibilidad para las manifestaciones de la disidencia.

Por otro lado, otras experiencias se mezclan con la angustia, la no aceptación, el camuflaje de situaciones, la doble vida, o también, toda una gama de estrategias "machistas" implementadas para la vivencia homoerótica. Las denominaremos experiencias de subversión cotidiana, puesto que implican un deslizamiento del sentido en los moldes del patrón o el lenguaje heterosexista. Algo de eso se trasluce en el arte, que da entrada a la expresión y reflexión homoerótica, bajo una pincelada o la metáfora de la poética literaria, pero mucho más se introduce por medio de cuestiones prácticas como el afecto y la sexualidad entre varias otras estrategias y tácticas: los matrimonios disfrazados, el yerno que en realidad es el amante del suegro, el compadreo y tantas otras modalidades de resignificación y subversión del cotidiano¹⁹⁸ (ver capítulo 4).

6. Jugando en el campo de los sueños: la imaginación como abertura semántica

Cuando hablamos de experiencia (*Erfahrung*, entendida en su aspecto más público), la vinculamos estrechamente a la "reflexividad práctica" en el sentido de un acontecer común —*comunitas*— con causalidad colectiva, sin que necesariamente los agentes lo perciban en términos cognitivos. Es decir, la capacidad común de sentir y vivenciar (un trazo, un gesto) sin un registro reflexivo "cognitivo" y/o estratégico de la acción.¹⁹⁹

198 "El cotidiano se inventa con mil maneras de 'caza' no autorizada" (Certeau, 1994:38).

199 El "núcleo fundamental de la tradición occidental", como la denomina Mauricio Domínguez, pasa por entender la reflexividad como sinónimo de razón, basada en la concepción del sujeto transparente del *cogito* cartesiano, que puede conocerse y pensarse a sí mismo. En esta línea, se enmarca el idealismo alemán (Kant, Hegel) y la fenomenología de Husserl, quien expone con claridad el dualismo entre "vivencia" (*Erlebnis*) y "reflexión" (*Reflexion*), tributario de la dualidad sujeto/objeto, por la cual el sujeto debe necesariamente transformarse en el propio objeto para que la operación reflexiva tenga lugar. En el pensamiento sociológico, Weber distingue las "acciones racionales" ("con-relación-a-fines" y "con-relación-a-valores") de las acciones "tradicional" y "afectiva". Sólo las dos primeras atribuyen "sentido" (*Sinn*) a la acción, dotándola así de un significado simbólico. Las otras, en cambio, serían no reflexivas, sólo basadas en la "rutina" y la repetición (*Economía y Sociedad*). Schutz, por su parte, reconoce la necesidad de romper con la "actitud natural", y realizar un cuestionamiento racional a los diversos aspectos del "mundo de la vida" tal como se presenta para la conciencia individual: Así, en *La Fenomenología del Mundo Social*, afirma: "Es incorrecto, por lo tanto, decir que mis vivencias son *significativas* meramente en virtud de ser experimentadas o vividas" (las cursivas son del autor). Habermas, parece también recoger esta herencia, en cuanto "mundo de la vida" y "actitud natural" son pre-reflexivos en la "teoría de la acción comunicativa", siendo necesaria su tematización por el discurso (Dominguez, 2002: 57-60). Por otra parte, Spyvack,

Del análisis de las prácticas que recorren los diversos capítulos de este trabajo podemos desglosar tres modalidades posibles de reflexividad práctica: la reflexividad estética, la reflexividad hermenéutica y la reflexividad corporal.

La reflexividad estética basada principalmente en la "mimesis" —entendida en el sentido adorniano— como una significación que opera "icónicamente", a partir de la semejanza (Lash, 1997). Imágenes, sonidos, narrativas, expresiones, *performances*, constituyen una gramática caracterizada por símbolos miméticos y no conceptuales.

Por ejemplo, la experiencia *barbie* —ver capítulo 7— que definimos en términos de "tribu" (en el sentido de la descripción etnicista de Mafessoli). Ante la ausencia de una reflexividad cognitiva y predominancia de la experiencia estética, impera una lógica de fusión que apela a la copresencia, a una relación *face to face*, sin necesidad de apelaciones reflexivas o teleológicas. Sólo interesa el contacto y la experiencia performática compartida por la masa. Estas relaciones van creando a través de "sedimentaciones sucesivas" un tipo de sociabilidad específica, una "unión en puntillado" (Mafessoli, 1989).

La reflexividad hermenéutica (Lash, 1997), en tanto, la definimos en términos de "valores" atávicamente compartidos. Agregaríamos también: sensaciones, sentimientos, emociones y saberes prácticos. En este sentido, podemos citar en nuestra investigación, las estrategias de sobrevivencia, en los procesos en el Santo Oficio, de sodomitas y *fanchonos* que nunca confesaban penetración con eyaculación (*semen intra vas*), o de las mujeres sodomitas que jamás declaraban usar objetos en la penetración, en ambos casos, para no ser condenados a la hoguera (ver capítulo 2). También el lenguaje de amor sin palabras, vigente desde el siglo XVII en Río de Janeiro, para poder "comunicar" en el campo de los "tratos ilícitos", entre ellos obviamente la sodomía y el homosexualismo (ya en los siglos XIX-XX). Y los grupos de ayuda mutua, las cofradías "orgiásticas", los grupos de amigos, lúdicos, familiares y de contención. En diversas épocas, con grados variables de interpelación, las experiencias de sobrevivencia, esencialmente clandestinas, operaban colectivamente sobre la base de un determinado *know how* de valores, sentimientos, nociones, intuiciones y saberes, de los cuales dependía de su propia existencia física.

La reflexividad corporal, por su parte, no pasa por el saber sino por las categorías de lo sensible. Lo visual y lo auditivo impresionan desde lo estético o lo expresivo, lo táctil impresiona desde y hacia el cuerpo. Imágenes de lo que no se puede, no se concibe, no existe. Es la experiencia que analizamos del erotismo inconsciente, tan supuesto entre las jovencitas dieciochescas y decimonónicas, o del homoerotismo sin voz, de aquel que se vive pero no se dice, ni se piensa. También el contacto físico

enrolada en el mismo esquema, al basar la subjetividad en su carácter racionalista/cognitivo, no puede aceptar que los sujetos puedan reflexionar de forma práctica, lo que generalmente, digamos, es lo que sucede en condiciones de "subalternidad". La consecuencia de relacionar agencia y "voz", la lleva a afirmar que los subalternos "no son", en la medida en que éstos no podrían verbalizar (ver *Can The Subaltern Speak?*, 1997).

sin palabras, anónimo, que se celebra a modo de ritual en las distintas eróticas disidentes, desde siglos atrás: dos cuerpos desnudos sin un habla que establezca la diferencia (poder), entregados a la repetición y creación del placer. Experiencias, todas, para lo que no puede ser hablado ("el amor que no osa decir su nombre" parafraseando a Wilde) o para lo que ni siquiera hay palabras o categorías para expresar. Los hábitos, los modos, las formas de tocar, de abrazar, de contacto sexual establecen mapas no autorizados del cuerpo. Sin embargo, el comportamiento de los cuerpos es táctico, aprovecha la oportunidad, la memoria es fugaz, intermitente. Avances y retrocesos intuitivos, emotivos y sensitivos dan lugar a prácticas y recorridos con límites difusos. Trayectorias que se recorren en otros cuerpos, y de otros a otros, se aprenden y se recrean en cada encuentro. Tan centrales son estas trayectorias corporales, que de ellas dependen la vida o la muerte de las personas. El ano, vimos, por ejemplo, en varios tiempos/espacios, se erige como nodo central de la estigmatización (e incluso de la hoguera). Hacia fines del XIX y en el siglo XX, la masturbación era la clave de bóveda del control de la imaginación (y por ende de la poética), entretanto la taxonomía científico-médica clasificaba interminablemente las trayectorias de los cuerpos abyectos (ver capítulo 4).

Lo que subyace en todas estas experiencias es la operación de "*poiein*", entendida como creación. Poética, en definitiva, que se ejerce en el campo de la imaginación individual y colectiva, ensayando desde ésta las *performances* de lo femenino y de lo masculino (reflexividad estética), los valores, hábitos, estrategias y tácticas, sentimientos y emociones (reflexividad hermenéutica) y las trayectorias físicas (reflexividad corporal). En cualquiera de las modalidades descriptas, la reflexividad práctica abre una serie de posibilidades de re-creación semántica a partir de la conciencia imaginativa.

Y así como la racionalidad opera en el orden del lenguaje, la imaginación es del orden del no-lenguaje, no pasa por el saber sino que es mediada por las categorías de lo sensible. La imagen viene antes del pensamiento y opera por "resonancias", o sea, dispersiones en nosotros mismos y el resto del mundo y por "repercusiones" que implican una profundización de la propia existencia ("en la resonancia el poema es oído, en la repercusión, es hablado", —Bachelard, 1988—). En la resonancia, se da una inversión del ser, ante la invasión del otro (imagen, sensación, impresión). Opera una ruptura del significado, una abertura del lenguaje, que implica un "nuevo-ser". Un paso fenomenológico para vivir lo no-vivido y de abrirse para "otro" sentido.

Pero aun cuando mediante la poética, se resignifiquen, a partir de la imaginación, sentidos más o menos sedimentados (transgresión, reacción) o directamente se explicita el nodo de no-sutura y se plantee abiertamente la diferencia —(re)conocimiento— y por ende la disputa por el significado (resistencia), ¿cuál es la "novedad" signifiante? Al fin y al cabo, ¿el homoerotismo, no busca desesperadamente imágenes de lo femenino o de lo masculino desde donde (re)conocerse? ¿Qué es entonces ser gay, homosexual, lesbiana, trans, travesti? ¿Sólo variaciones en clave "de"?

En el caso de la poética femenina, por ejemplo, desde la experiencia travesti o transformista, en el siglo XVII, hasta las más modernas experiencias *transgenders*. La "caricata" grotesca o la imitación icónica de la mujer en los carnavales y *shows*; la estereotipación del ser femenino en los "frescos de polvo de arroz y carmín" los desfiles, las fiestas y las *misses*, los deslices de las *bichas loucas* y los aires afeminados de los dandis. Por otra parte, desde la poética masculina: la masculinidad estereotipada de los *michês*, de las *barbies* y los *osos* —inclusive de las *butch*— en las últimas décadas. Todas son imágenes del Otro resignificadas desde su vivencia, su creación, su resonancia emotiva y sensible y la repercusión transformadora de lo obvio.

Esta posibilidad creativa, opera miméticamente, en el sentido más claro de la reflexión estética, sin embargo, no es una repetición simplemente icónica: lo mismo ya es aquí otra cosa. La imagen, en este caso, no es un simple sustituto de la realidad sensible: "De las rosas pintadas por Elstir, ya decía Proust, que eran una 'variedad nueva con la cual dicho pintor, como un ingenioso horticultor, enriqueciera la familia de las Rosas'" (Bachelard, 1988:17). Lo distintivo de los grupos y colectivos que mencionábamos, a nivel de los significantes, es su recurrencia a las categorías de género masculino/femenino, pero absolutamente re-apropiadas, re-significadas. Esto no implica sólo una "mala copia", algo no original, de los modelos genéricos binarios ya que, en realidad, no existe un género original y otro derivado. Todo género es un intento de representación y no una esencialidad. Así, la posibilidad de re-diseñarnos en el marco de una alienación fundante está dada por el ejercicio colectivo de la reflexividad, (estética, hermenéutica, corporal y/o cognitiva) que, a través del encuentro con "otros/otros" y de la constatación de una común particularidad/falta/ausencia (el trazo), permite diseñar, a partir de prácticas sedimentadas en el tiempo, otra performance posible.

7. Del espejo a la calle: (re)conocimiento e identidad

Tanto experiencia como identidad colectivas, vimos, son niveles de centramiento de sistemas sociales descentrados que impactan sobre otros sistemas. Mientras que en la experiencia domina la reflexividad práctica (estética, hermenéutica y corporal), en la identidad, el componente de reflexividad cognitiva es decisivo.

El sujeto es reflexivo cognitivamente, en la medida en que —parafraseando a Giddens (1995)— es capaz de pensar su propia situación en la reproducción estructural. Puede reconocer, o más bien interpretar, los efectos que ha producido su acción a través de un monitoreo reflexivo. En virtud de tal mecanismo puede delimitar estratégicamente sus acciones de acuerdo con el registro de éstas, evaluando sus efectos y pudiendo corregir el rumbo.

En la dinámica de centramiento sistémico —estabilización semántica—, también opera la reflexividad cognitiva. Existe una demarcación más o menos clara, una operación de discernimiento para él/ella, ellos/as y para el resto, de su diferencia y de sus posiciones de poder, actuando en consecuencia con el fin de mantener sus

posiciones, aumentarlas, incluso suturar un sentido posible en el campo público disputando la hegemonía ("resistencia") o tal vez desaparecer como sistema (ya sea por transformación o dilución).

En las subjetividades colectivas, hay un proceso de selección hermenéutica de fragmentos de memoria y de construcción de la situación problema que funciona de acuerdo con una lógica de diferenciación hacia el interior y el exterior del grupo (proceso de doble hegemonía).²⁰⁰ Aun cuando siempre es ficticia, como nos recuerda Kristeva, la identidad "supone que el sujeto elija 'una' identificación y renuncie a otras, que acepte la separación, el corte" (Kristeva, 1994:50).

Los sujetos colectivos establecerán relaciones de acuerdo o de conflicto para definir "su" sentido, interactuando, a su vez, en el ámbito del espacio público y redefiniendo sus posiciones de poder hacia el interior del grupo y respecto a los demás sistemas sociales.

El paso de lo privado (o clandestino) a lo público es una consecuencia de importancia para este proceso. Melucci (1989) afirma que el intercambio de interacciones lo realizan los individuos en "redes sumergidas", es decir, en las redes sociales de la vida cotidiana al margen de la vida pública (lo que denominamos "hegemonía intra-sistémica"). Es en estos "laboratorios invisibles" en donde los movimientos desafían y subvierten los códigos dominantes impuestos por el sistema.

El proceso identitario, en clandestinidad, de los grupos "homosexuales" en Río de Janeiro —y en el Brasil en general—, comienza con los grupos de los periódicos, de los años 50. La dinámica misma de un periódico, aun cuando estuviera centrada en la reproducción de las prácticas de su experiencia reflexiva estética (los *shows*, desfiles de *misses*, concursos y fiestas) esbozaba ya un claro sentido de un nosotros. Modelos más o menos conscientes de "venir a ser" (el gay bien comportado), además de toda una serie de prácticas y valores de solidaridad, amistad, contención y afecto afirmadas en una reflexividad hermenéutica que los vinculaba de una particular manera. No obstante, los grupos de los periódicos cariocas, en verdad, no llegarían a articular una idea de sí mismos para confrontarla en el campo del discurso público (ver capítulo 5).

Las redes sumergidas, que señala Melucci (1989), se hacen visibles cuando los actores "se enfrentan o entran en conflicto con una política pública", sobre todo en su relación con el Estado. En este sentido, un aspecto importante de la construcción identitaria homosexual es su "positivación" (tarea que también, de acuerdo con diversas modalidades y en determinados tiempos históricos encararon los grupos de mujeres, negros e indígenas).

200 Los procesos de hegemonía intrasistemas, como ya analizamos, siguen una lógica similar a los procesos de las formaciones discursivas hegemónicas en el ámbito del discurso público, persiguiendo los mismos efectos discursivos, especialmente la naturalización del sentido a partir del olvido y la selección de fragmentos de memoria. Proceso que se hace mucho más evidente —y necesario— cuando el centramiento es cognitivamente reflexivo.

Esto significa, no solamente una variación de frecuencia en la interpretación de sí mismo (dejar de ser un criminal, un enfermo o perverso) sino un verdadero proceso de "desidentificación". Lo que Monique David-Ménard denomina "identificación pasaporte", es decir, aquella de la cual el sujeto sólo habla cuando se desidentifica (en nuestro caso con la propia homosexualidad como nominación abyecta) y que también supone, o más bien produce, un desplazamiento semántico.²⁰¹ La identificación es inconsciente, pero tomar conciencia (reflexividad cognitiva) en realidad "desidentifica". Así, todo proceso de identidad colectiva subalterna supone un estadio de desidentificación.

Otros grupos de homosexuales, ya en la década de los 80 (*Somos* en San Pablo y *Lampião* y *Somos-Auê* en Río de Janeiro) continuarán esta búsqueda consciente de un nosotros, intentando vehementemente cerrar un sentido (sutura) hacia el interior de sus propios sistemas o en relación (impacto) con otros sistemas sociales en el campo público, incluso y principalmente, con el Estado (ver capítulo 7).²⁰²

Por otra parte, tanto el proceso de construcción de una identidad colectiva como la acción colectiva de los grupos en las luchas por la imposición de narrativas alternativas (formaciones discursivas subalternas) suponen una serie de estrategias discursivas que se dirimen en el espacio público.

No entendemos el concepto de espacio público en el sentido de un mercado de libre competencia en donde los sujetos argumentan y contraargumentan en condiciones ideales de habla. Por el contrario, el espacio público constituye un campo minado de constricciones y distorsiones, en donde lo que se juega es la imposición de un discurso (tema) posible. El discurso público constituye así, uno de los ámbitos privilegiados en la construcción social de la protesta, en el que los distintos individuos y sistemas elaboran sus campañas de movilización y contramovilización, tratando de persuadir a potenciales seguidores e identificándose a partir de la diferenciación.²⁰³

201 Por el contrario, en las "identificaciones-prisión" el sujeto está aterrorizado por alguna cosa que remite a una identificación y no lo sabe, percibiéndolo sólo a través de formas de angustia o inhibición (David-Ménard, 1994:85).

202 "La búsqueda de identidad permite que los individuos se reconozcan como los productores del sentido que atribuyen a los hechos y desafíen su manipulación por los aparatos de poder" (Melucci, 1994 :133). Por otro lado, entendida la acción como "producción-transformación" relacionada con la "constitución de sentido", es que puede hablarse de una identidad fundada en la interacción social y el reconocimiento recíproco de los actores (Scribano, 1994).

203 En el pensamiento sociológico, Gamson (1989) ha sido quien más destacó el papel central que juegan los medios de comunicación en las sociedades modernas en relación con la formación y el potencial de movilización de los movimientos sociales. Por ende, no podríamos analizar tampoco los procesos de identidad colectiva sin tener en cuenta cómo el discurso público contribuye a la producción de definiciones compartidas de una situación. En la medida en que los individuos procesan la información de los medios, constatan sus interpretaciones con la de sus referentes o colectivo de identificación y refuerzan, así, las creencias colectivas.

La identidad colectiva desarrollada por el grupo *Somos* (ya fuera en San Pablo o en Río), vimos que fue un proceso de construcción común en el que intervenían tres dimensiones básicas: la formulación de un esquema cognitivo acerca de los fines, medios y el ambiente del movimiento (marcos de referencia); la existencia de relaciones de negociación, conflicto y comunicación entre los actores y el (re)conocimiento de sí mismos en tanto "homosexuales" a partir de inversiones emocionales, del rescate de sus experiencias, de sus vivencias e impresiones (memoria) y, sobre todo, a partir del encuentro y la falta.

En la medida en que los grupos crean "marcos de referencia" (formaciones discursivas) que les permiten interpretar el mundo en el que interactúan y decidir en consecuencia, las alternativas de sus acciones, las organizaciones de esos mismos movimientos (OMS) establecen "estrategias de alineamiento de marcos de referencia", es decir, procesos a través de los que las creencias individuales se "sitúan en línea" con las orientaciones colectivas del movimiento (Snow, et ál., 1994).²⁰⁴ Este proceso de doble hegemonía implica alineamientos, o sea, sutura de sentidos hacia el interior y exterior (analíticamente hablando) del sistema.

La cuestión de la comunicación persuasiva de las organizaciones de los movimientos, se relaciona, además, con la movilización del consenso señalada por Bert Klandermans (1994). Desde esta perspectiva, la movilización del consenso implica el marco de los fines y los medios de una protesta y la necesidad de su legitimación. No puede esperarse que la gente se movilice por el sólo hecho de estar de acuerdo con la definición de situación del grupo, tampoco suponer la eficacia de su participación ni que los eventuales participantes creen que las metas tienen que ver con sus propias frustraciones y aspiraciones (Klandermans, 1994).²⁰⁵ Las legitimaciones, por supuesto, se generan en la propia confrontación con las audiencias en el campo de la protesta. De allí, la importancia de los efectos producidos en los actos públicos en las que participó u organizó el grupo *Somos*, en la primera fase del movimiento homosexual. Siempre dos grupos enfrentados realizaban actividades y protestas diferentes con desigual impacto, hacia adentro y hacia afuera del grupo, minando la legitimidad de uno y acrecentando la del otro

"El discurso público implica una influencia recíproca del discurso de los medios de comunicación y una interacción personal en la que las creencias y las identidades colectivas existentes desempeñan un papel fundamental" (Klandermans, 1994: 200).

204 Podemos definir estas estrategias como "procesos de micromovilización" por los cuales las OMS intentan influir sobre las "interpretaciones de las diversas audiencias y se refieren a la media en la que la ideología y las metas de las OMS son congruentes con los intereses, valores y creencias de los potenciales seguidores del movimiento" (Hunt, Benford y Snow, 1994 : 229).

205 Sin embargo, enfatiza Klandermans, es necesario destacar que la adhesión a una causa tiene una relación directamente proporcional con la identificación con ésta, por lo cual, las estrategias desplegadas por las OMS tenderán al convencimiento de sus propios seguidores o, dicho de otra manera, en "predicar al que ya se ha convertido a la causa" (Klandermans, 1994:203).

hasta producir un quiebre, dada la no "imposición" semántica de una de las dos propuestas o marcos referenciales.

La disputa por el "ser" homosexual —y por ende su función en el sistema todo, en tanto, manifestación de la diferencia— no pasaba de la consideración de un "no-sotros" abstracto y esencialista: una forma de ser, un tipo de persona y no un estado eventual. Sin embargo, no había una definición clara de cuáles eran las características, los trazos (causalidad material) que distinguían a un homosexual. Esta tarea de (re)conocimiento consciente apelaba a la memoria, intentando rescatar experiencias prácticas de la tradición de las eróticas disidentes (la actitud de loqueo de los miembros de *Somos*, la cuestión lúdica, la denominación *bicha*, el periódico). Claro que esta selección, tampoco, era compartida por la totalidad del grupo, tal el caso de la moral socialista de los otros "compañeros".

Por eso, las estrategias de alineamiento o movilización del consenso fueron dramáticas en esta primera fase del movimiento, pues las formas de "resistencia", en tanto disputa en el campo público y con relación a otros sistemas sociales, se juegan desde dos posibles formaciones discursivas o marcos de referencia en conflicto. Las anárquicas —*chicorias*—, de por sí, privilegiaban la experimentación del sí mismos, para descubrir qué era el "ser homosexual", a partir del (re)conocimiento emocional y racional, en tanto las marxistas —*beterrabas*— postulaban la "articulación" de la lucha para definir un nuevo sistema social (lucha mayor/revolución) con otros sistemas excluidos (luchas menores).

En la década de 1980, el impacto del VIH/Sida, la reconstitución del movimiento en torno a las ONG/gay y ONG/Aids y el consenso entre los grupos sobre la FD del "gay ciudadano" (reedición del "gay bien comportado" de los años 1950 y 60) configuraron una nueva etapa en el proceso identitario. Por lo general, se constituyeron nuevos grupos, organizados principalmente ante una amenaza externa concreta y real: un enemigo que había que combatir sin demasiada discusión como fue el VIH/Sida. Por eso mismo, y dada la necesidad de financiación "externa" (Estado, organismos internacionales), los grupos debieron formarse o adecuarse siguiendo pautas organizativas, discursos y sentidos también "exter-nos". Es decir, el centramiento —la sutura de un sentido— fue posible, ahora, gracias al relativo consenso impuesto por otros sistemas. Esto no implica una ausencia total de procesos, de experimentación, cálculos estratégicos y reelaboraciones hacia el interior del propio grupo. Sin embargo, el impacto de otros sistemas (especialmente el Estado y organizaciones internacionales) de alguna manera encaja los sentidos posibles.

Esta relación tampoco es pacífica, otros sistemas disputan, a veces violentamente, sentidos contradictorios (*skinheads*, sectores católicos, iglesias evangélicas). La identidad pasa ahora por una diversidad sexual/genérica, que incluya en su abstracción cualquier otra identidad/experiencia posible, que sea reconocida por el sistema global (no se rechaza o se discute el cambio del sistema como antes) y que usufructúe, además, los mismos derechos de los que gozan los ciudadanos/as en

un contexto democrático. Aparece la FD del gay/lesbiana/trans como consumidor/ra ciudadano/a, lo cual irremediablemente nos lleva a la siguiente consideración: la disputa por bienes económicos o simbólicos, aun cuando mediada por el discurso sexual, se plantea invariablemente en términos de clase. Las reivindicaciones del movimiento GLTB actual enfrentan ese dilema (y por ende comienzan a fragmentarse no sólo por sus especificidades sino por sus diferencias "estructurales").

El término homosexual no tiene ya cabida. "Gay" parece omnicomprensivo, pero desde bastante tiempo atrás ya no lo es. Por eso, surgen siglas como LGBT o GLTTBI (gays, lesbianas, travestis, transexuales, bisexuales, intersexuales) que son básicamente provisionarias.

Por otra parte, nuevos espacios crean nuevas posibilidades de experimentación, tanto prácticas como racionales, como la *web* o el mercado y las industrias culturales. Ligadas al espacio virtual se configuran múltiples experiencias/identidades que recrean las viejas prácticas con nuevas tecnologías corporales, a partir de una reflexión eminentemente estético-expresiva, más o menos icónica: *barbies*, *butchs*, *crossdressers*, osos.

En verdad, desde el homoerotismo, el discurso sexual y muchas otras "diferencias", la lógica cultural del capitalismo tardío parece responder a una "política identitaria", reduciendo todo movimiento a un hecho cultural, capaz de ser integrado o asimilado por el sistema global. Las multitudinarias marchas del orgullo gay son una muestra de este cuadro de situación, sobre todo en el Brasil. No obstante, las diversas performances que venimos analizando en tanto prácticas o formaciones discursivas ensayadas desde la subalternidad, tienen no sólo la función política de explicitar el carácter representativo, producido aun cuando naturalizado (ideológico), de todo y cualquier género, sino, también, la desestabilización identitaria que provoca, especialmente en los géneros hegemónicos (binarismo compulsivo), la percepción de que su propia identificación no posee la menor realidad. O sea, la dramatización genérica revela la irrealidad y ficcionalidad del propio yo que de tal manera se desestructura (lo que lleva a que tal "dramatización" también se vea y sienta como una amenaza y que de allí a la violencia haya sólo un paso).

Si profundizamos en esta cuestión podemos afirmar que un sujeto no está determinado —ni siquiera en su género— porque la significación no es acto fundador sino un proceso regulado de repetición, que, como sostiene Butler (2003), a la vez que impone sus reglas, las oculta (recordemos los olvidos de Pêcheux). Por eso, no basta generar un individuo "ya sujeto", se debe "asujeterlo" el resto de su vida.

El carácter "generador" no es un proceso exterior al sujeto sino que se da en sus propias prácticas. Los sujetos crean y recrean la prohibición y, metonímicamente, ensayan respuestas simbólicas a sus represiones fundantes. En este proceso la regulación (interpelación) está dada por un ideal (un fantasma de lo femenino, de lo masculino, del homosexual), por la tendencia a alcanzar un centro que no existe. Los sentidos, como ya señalamos, fluyen de centro a centro, en tanto las fijaciones o estabilizaciones (suturas) recrean fantasmas ideales, nunca susceptibles de ser

alcanzados e imposibilitados de representar. Y si, en definitiva, nadie (hegemónico o no) puede representar lo real en sí, todo proceso de simbolización no pasa de estructuras performáticas fantásticas.

En este sentido y recapitulando nuestra discusión, esta recursividad ficcional y performática, puede así, en su propia encenación, establecer "otro tipo de relación" con el fantasma: ya sea con los trazos por los cuales los sujetos son interpelados/reconocidos en sus prácticas como también con aquellos por los cuales son expulsos/distinguidos.

Hay entonces, una discontinuidad, una falla. Un espacio o fractura en la nominación del Otro que, por ideal, debe ser recursivamente construida sin nunca llegar al resultado (la representación). En este proceso, aunque regulado por las prohibiciones, los sujetos pueden actuar de otra manera: en la exageración, en el exceso o la parodia o en la repetición icónica desde otra posición de sujeto (experiencias) e, incluso, renominarse desde un yo —o nos— ilusorio con otros nombres posibles (identidades).

